

CESARE GIRAUDO

IN UNUM CORPUS

Traité mystagogique sur l'eucharistie

Traduit de l'italien par
ÉRIC IBORRA et PIERRE-MARIE HOMBERT

Préface de
PIERRE-MARIE HOMBERT

LES ÉDITIONS DU CERF
www.editionsducerf.fr
PARIS

l'Église rassemblée autour du prêtre, le Père envoie son Esprit pour qu'il transforme pleinement ce corps, grâce auquel nous serons nous-mêmes eschatologiquement transformés.

L'Église de rite romain, qui a redécouvert la dimension pneumatologique de l'*épiclese* avec la formulation désormais explicite des nouvelles prières eucharistiques, ne devrait pas avoir peur de redécouvrir aussi très vite l'*épiclese subséquente*, c'est-à-dire l'*épiclese pour la transformation des oblats* qui fait suite au *récit de l'institution*. En abandonnant une conception chronométrique du mystère de la transsubstantiation, typique de la théologie du deuxième millénaire, la liturgie de l'Église de Rome devrait se rendre plus libre. C'est-à-dire qu'elle devrait pouvoir adopter – pourquoi pas ? – telle ou telle anaphore des grandes traditions des Églises d'Orient⁵⁰, ou bien modeler à partir de leurs structures de nouvelles prières eucharistiques, comme elle en a modelé récemment quelques-unes sur la structure du canon romain. Les ressources sûres de la *lex orandi* et une catéchèse adéquate, auxquelles aucun pasteur ne peut se soustraire, feront le reste.

IV. LA RÉCIPROCITÉ PERFECTIVE DES PAROLES DE LA CONSÉCRATION ET DE L'ÉPICLÈSE CONSÉCRATOIRE

Tous savent que l'Église catholique et les Églises orthodoxes sont unies quand elles professent leur foi en la réalité de la présence eucharistique, mais sont malheureusement divisées quand elles précisent à quel moment cette présence advient. Alors que la thèse catholique – poussée à l'extrême par l'apologétique de son propre système – revendique de manière absolue et exclusive l'efficacité consécrationnaire aux paroles de l'institution, la thèse orthodoxe – historiquement non moins durcie par la polémique – a fini par l'attribuer de manière tout aussi absolue et exclusive aux paroles de l'*épiclese*. Ainsi posée, la question pour ou contre l'un ou l'autre élément de l'anaphore devient un problème insoluble.

L'Église du troisième millénaire ne peut se résigner à accepter une controverse aussi peu édifiante à propos du sacrement qui « édifie »

50. Les prières eucharistiques sont traditionnellement transposables d'une Église à l'autre. Ainsi l'anaphore de saint Basile, qui a la structure propre de l'Église d'Antioche, c'est-à-dire la structure syro-occidentale, nous a été transmise aussi par l'Église d'Alexandrie, dont les anaphores sont clairement de structure alexandrine. De même, les anaphores de Théodore et de Nestorius, qui ont une structure syro-occidentale, sont en usage dans l'Église chaldéenne. De même encore, l'anaphore de saint Pierre Apôtre III, qui est typiquement syro-orientale dans sa structure, est attestée dans la seule Église maronite.

l'Église. C'est pourquoi, en abandonnant les diatribes liées à ce qui a grandement divisé les Églises au deuxième millénaire, nous devons nous soucier de revenir à la compréhension qui les unissait au temps des Pères.

§ 1. LUMIÈRES ET OMBRES SUR L'ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE

Au début de ce livre, nous avons admiré l'équilibre dont fait preuve Ambroise dans son exposé sur l'eucharistie. Il ne craint pas en effet de le fonder sur le rapport entre les paroles de l'institution et l'épiclese. À la demande : « Veux-tu savoir comment on consacre par les paroles célestes ? », il répond : « Considère quelles sont ces paroles ! Le prêtre dit, etc. ». Le mystagogue rappelle alors à ses néophytes la partie centrale du canon romain, c'est-à-dire celle qui insère le récit de l'institution et l'anamnèse entre l'épiclese sur les oblats et l'épiclese sur les communiant⁵¹. Par là il laisse entendre que les paroles du Seigneur prononcées par le prêtre, tout en ayant en elles-mêmes une pleine efficacité consécra-toire, ne prennent tout leur sens qu'en étant comprises dans le cadre de la double supplication pour la transformation des oblats et pour la transformation de ceux qui communient.

Avec l'avènement de la méthode des « idées claires et distinctes », et même d'idées toujours plus claires et toujours plus distinctes – comme nous l'avons noté au début de ce livre –, l'approche du mystère eucharistique subit un profond changement. Pierre Lombard, par exemple, lorsqu'il reprend la demande d'Ambroise sur la manière dont se produit le sacrement, répond par une lecture réductrice du passage ambrosien :

C'est pourquoi Ambroise [dit] : « C'est par la parole du Christ que se fait ce sacrement, car la parole du Christ transforme la créature ; ainsi à partir du pain se fait le corps du Christ, et le vin mis dans la coupe avec l'eau devient sang par la consécration de la parole céleste. La consécration, par quelles paroles advient-elle ? Prête attention à ce que sont ces paroles : *Accipite et edite ex eo omnes : hoc est corpus meum* ; et encore : *Accipite et bibite ex hoc omnes : hic est sanguis meus*. À travers toutes les autres choses qui se disent, on adresse à Dieu une louange, on fait la supplication pour le peuple, pour les rois »⁵².

51. Sur l'efficacité des paroles de l'institution, Ambroise s'est longuement attardé dans le *De sacramentis* 4, 14-20 et il continue à le faire dans ses remarques sur la partie de l'anaphore dont il s'occupe en 4, 21-28 (voir les textes partiellement cités ci-dessus, p. 21-23). La même problématique et la même argumentation, toutes deux typiques de ce que nous avons appelé une « première approche » de la théologie eucharistique (voir ci-dessus, p. 21, n. 11), figurent également en *De mysteriis* 54. Pour d'autres textes patristiques sur l'efficacité des paroles de la consécration, voir ci-dessus, p. 431, n. 16.

52. P. LOMBARD, *Liber sententiarum* IV, 8, 4 (*Spicilegium Bonaventurianum* 5, 282 ; *PL* 192, 856).

Il est évident que dans cette utilisation du *De sacramentis*, il n'est plus possible de reconnaître l'amplitude et la richesse de la démarche d'Ambroise. Prises individuellement, les paroles sont encore d'Ambroise. Mais le Lombard, en exégète maladroit du texte qu'il prétend citer, le recompose librement, le passant au crible de sa propre conceptualisation, choisissant et transposant librement les paroles qui conviennent à son système, et se débarrassant des autres. Pierre Lombard, à l'instar de ses futurs épigones, est loin d'imaginer que l'on puisse présenter « ex professo » le mystère eucharistique à partir de cette prière avec laquelle l'Église fait pourtant depuis toujours l'eucharistie.

Nous résumons ici à grandes lignes et reportons globalement au père de la scolastique ce parcours théologique complexe qui a fini par projeter une ombre épaisse sur la dimension épyclétique de l'eucharistie. Pour être exact, il faut cependant reconnaître que le Lombard garde encore un certain sens de l'*épiclèse*. Voici en effet ce qu'il écrit quand il s'oppose à la validité d'une messe célébrée par un prêtre excommunié ou hérétique :

On l'appelle *messe* (*missa*), parce qu'on demande que l'*envoyé* (*missus*) céleste vienne consacrer le corps vivifiant, selon ces paroles du prêtre : *Omnipotens Deus, iube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum, etc.* C'est pourquoi, si l'ange ne vient pas, on ne peut d'aucune manière l'appeler à bon droit *messe*. Or, si un prêtre hérétique ose célébrer abusivement ce mystère, Dieu envoie-t-il un ange du ciel pour consacrer son oblation ? [...] Il s'ensuit qu'un hérétique, retranché de l'Église catholique, ne peut produire ce sacrement, car les saints anges qui assistent à la célébration de ce mystère ne sont pas présents quand un hérétique ou un simoniaque ose profaner ce mystère⁵³.

Le moins que l'on puisse dire, c'est que, d'un point de vue catholique, le Lombard ne fait montre d'aucun scrupule, puisqu'il ne craint pas de subordonner l'efficacité des paroles de l'institution à l'*épiclèse* consécratoire qu'il identifie au *Supplices te rogamus* du canon romain⁵⁴. Cet

53. P. LOMBARD, *Liber sententiarum* IV, 13, 1 (*Spicilegium Bonaventurianum* 5, 312-313 ; *PL* 192, 868). Pour l'exégèse médiévale du *Supplices*, voir ci-dessus, p. 433. Quelques auteurs ont prétendu voir dans l'Ange du canon romain une Personne divine précise. Alors que L. A. HOPPE (*Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Consekrationkanon*, Schaffhausen, 1864, p. 167-191) discerne dans la figure de l'Ange une allusion à l'Esprit Saint, M. DE LA TAILLE, au contraire, (*Mysterium fidei*, p. 271-283 ; *Esquisse du Mystère de la foi, suivie de quelques éclaircissements* Beauchesne, Paris, 1924, p. 79-110 : « Lettre à un théologien sur l'Ange du sacrifice et le sacrifice céleste »), la rapporte, à la suite d'auteurs médiévaux, au Christ. Un auteur du XII^e siècle a même voulu y voir l'Ange gardien du célébrant (voir B. BOTTE, *L'Ange du sacrifice et l'épiclèse de la messe romaine au Moyen Âge*, *RTAM* 1 [1929], p. 305).

54. Pour le Lombard, comme pour bon nombre de théologiens médiévaux et modernes, on aurait ainsi une *épiclèse subséquente* également à Rome.

appel à la *lex orandi* atteste une certaine continuité entre la méthode des Pères et celle des médiévaux, mais il faut bien avouer qu'elle est en voie d'épuisement.

Il faut même dire que chez le Lombard – comme du reste chez les préscolastiques – deux thèses coexistent : l'une, la thèse principale, s'attache toujours plus à l'efficacité absolue des paroles de l'institution, réduites d'ailleurs à celles strictement nécessaires et suffisantes pour que se produise la consécration ; l'autre, qui figure comme thèse secondaire, continue de s'intéresser à la demande épicletique, souvent comprise de manière pneumatologique⁵⁵. Le malheur fut que cette seconde thèse mourut, pour ainsi dire, avec les pères de la scolastique et ne passa jamais dans les manuels issus de la grande scolastique. En effet, en systématisant la doctrine qui soutenait la validité d'une consécration accomplie par un prêtre se bornant à prononcer les seules paroles de l'institution⁵⁶, on ne pouvait qu'assister à une éclipse totale du rôle de l'épiclese.

Entre temps, vers la fin du XIII^e siècle, à la suite d'une convergence de circonstances historiques, la controverse sur l'épiclese commença d'apparaître⁵⁷. D'un côté, la venue en Orient des missionnaires catholiques fait découvrir aux Latins la présence – à leurs yeux gênante – de l'épiclese subséquente. De l'autre, la traduction des œuvres de Thomas d'Aquin fait connaître aux Byzantins la thèse des scolastiques qui s'imposait de manière toujours plus exclusive.

Nicolas Cabasilas est le premier Byzantin qui intervint pour défendre l'Église orthodoxe accusée d'hétérodoxie par les Latins⁵⁸. Dans son ou-

55. Aux textes de Radbert reproduits ci-dessus, p. 431-433, on pourra ajouter ceux de Florus de Lyon (dont l'un est cité p. 556, n. 82). Voir C. GIRAUDDO, « Il sudore del volto di Dio. La riscoperta dello Spirito Santo a partire della preghiera eucaristica », dans S. TANZARELLA (édit.), *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998, p. 166-169.

56. Ainsi s'exprime THOMAS D'AQUIN : « Il faut donc soutenir que, si le prêtre ne disait que les paroles en question [c'est-à-dire les paroles *Ceci est mon corps* et *Ceci est la coupe de mon sang*], avec l'intention d'accomplir ce sacrement, celui-ci serait réalisé, parce que l'intention ferait comprendre que ces paroles sont prononcées au nom du Christ (*ex persona Christi*), même si n'étaient pas prononcées les paroles précédentes. Cependant ce prêtre pécherait gravement, comme n'observant pas le rite de l'Église » (*Somme de Théologie* III^a, qu. 78, a.1 ad 4).

57. Pour une rapide présentation de la question, voir M. GORDILLO, « L'epiclesi eucaristica. Controversie con l'Oriente bizantino-slavo », dans A. PIOLANTI (édit.), *Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e la vita della Chiesa*, Roma, Desclée, 1957, p. 425-439.

58. Cabasilas avait été précédé, un siècle auparavant, par l'arménien VARTAN LE GRAND († 1271), auteur d'un écrit intitulé *Livre d'avis aux Arméniens*. On peut le considérer comme le premier polémiste anti-latin sur la question de l'épiclese.

vrage sur la divine liturgie⁵⁹, l'auteur présente la prière eucharistique en subordonnant l'efficacité des paroles de l'institution à la demande épî-clétique :

[Le prêtre] présente alors personnellement l'action de grâces à Dieu : il le glorifie, le loue avec les anges, le célèbre pour tous les bienfaits qui nous sont venus de lui depuis l'origine. Il mentionne en dernier lieu cette ineffable et incompréhensible œuvre rédemptrice du Sauveur à notre égard ; puis il consacre les précieux dons, et le sacrifice est tout entier accompli. De quelle manière ? Voici : le prêtre raconte la Cène redoutable, et comment [le Seigneur], avant sa passion, confia à ses saints disciples ce sacrement, et comment il prit la coupe, et comment il prit le pain et, après avoir rendu grâces, les consacra ; il redit les paroles qu'il prononça pour exprimer le mystère et, *en répétant ces paroles, il se prosterna, il demande et supplie que s'appliquent aux oblats qu'il a devant lui ces paroles divines du Fils unique, notre Sauveur ; il supplie que ces dons, ayant reçu son très saint et tout-puissant Esprit, soient transformés, le pain en son précieux et saint corps, le vin en son sang immaculé et saint*. Après ces prières et ces paroles, le tout du rite sacré est achevé et accompli, les dons sont consacrés, le sacrifice est achevé, la grande offrande, la victime sacrée, immolée pour le salut du monde, est exposée aux regards, là sur la sainte table⁶⁰.

Cette réflexion encore paisible, mais qui révèle déjà une vision bien précise de l'eucharistie, se fait agressive quand notre théologien en vient à polémiquer avec les Latins :

Certains Latins s'en prennent ici aux nôtres. Après la parole du Seigneur : « Prenez et mangez », et la suite, il n'est plus besoin, disent-ils, d'aucune prière pour consacrer les oblats, puisqu'ils ont été rendus parfaits (τελοούμενα) par la parole du Seigneur⁶¹.

Cabasilas poursuit en relevant tous les arguments des Latins et en les réfutant un à un. Mais comme les Latins argumentaient contre les Byzantins sur leur propre terrain, c'est-à-dire en citant en leur faveur quelques expressions de Jean Chrysostome⁶², Cabasilas, après avoir mon-

59. N. CABASILAS, *Explication de la divine liturgie*, SC 4bis (PG 150, 367-492).

60. N. CABASILAS, *Explication de la divine liturgie* 27 (SC 4bis, p. 174-175 ; PG 150, 425-426bc).

61. N. CABASILAS, *Explication de la divine liturgie* 29, 1 (SC 4bis, p. 178-181 ; PG 150, 427-428c).

62. Voici comment est résumée l'objection des Latins : « Que ce soit cette parole [du Sauveur] qui consacre les oblats, disent-ils, le bienheureux Chrysostome l'atteste quand il déclare que, comme la parole créatrice "Croissez et multipliez-vous" [Gn 1, 22] a été dite une fois par Dieu, mais continue toujours d'être opérante, de même la parole de la Cène prononcée une fois par le Sauveur, continue de produire son effet. Ceux-là donc qui se fient à leur propre prière plus qu'à la parole du Seigneur, ceux-là, d'abord, accusent d'impuissance cette parole, ensuite montrent qu'ils comptent davantage sur eux-mêmes, et en troisième lieu font dépendre le sacrement d'une chose incertaine, à savoir de l'hu-

tré le caractère infondé des accusations portées contre le « divin Jean »⁶³, s'ingénie à son tour à argumenter contre les Latins sur leur propre terrain, c'est-à-dire à partir du canon romain :

Ce qui ferme décidément la bouche à nos adversaires, c'est que l'Église latine elle aussi, à laquelle ils prétendent s'en rapporter, ne se dispense pas, après les paroles du Seigneur, de prier pour les oblates. Cela leur échappe, parce qu'ils ne formulent pas cette prière aussitôt après les paroles [du Seigneur] et ne demandant pas expressément la consécration et la transformation [des oblates] au corps du Seigneur ; mais ils emploient d'autres expressions qui ont le même but et une signification identique. Quelle est leur prière ? « *Ordonne que ces dons soient portés par les mains de ton ange à ton autel supracéleste* ». Qu'ils me disent donc ce que veut dire l'expression : « que les dons soient portés ». Ou bien ils sollicitent pour les oblates un transfert local, de la terre et des régions inférieures jusqu'au ciel ; ou bien une élévation de dignité, une transformation d'un état humble à un état éminent⁶⁴.

Au dilemme posé aux Latins, Cabasilas répond avec vigueur et conclut en les interpellant directement :

Vos prêtres, considérant le Christ comme victime, demandent pour les oblates qu'ils soient placés en lui : c'est, par des expressions et des formules différentes, demander absolument la même chose que nous. Voilà pourquoi nos prêtres à nous, après avoir sollicité la transformation des oblates au corps et au sang divins,

maine prière, et ils présentent ainsi comme pleine d'incertitude une chose si grande et à laquelle il faut accorder la foi la plus ferme » (*Explication* 29, 1 ; *SC* 4bis, p. 180-181 ; *PG* 150, 427d-430a).

63. Après avoir rappelé que l'efficacité de la parole divine « Croissez et multipliez-vous » requiert, pour la procréation des enfants, l'union conjugale des parents, Cabasilas ajoute : « De même, ici, nous croyons que la parole du Seigneur est celle-là même qui accomplit le mystère, mais par le moyen du prêtre, par son intervention et par sa prière » (*Explication* 29, 4 ; *SC* 4bis, p. 182-183 ; *PG* 150, 429-430b). À propos de ce texte, R. F. Taft conclut : « Donc, pour Cabasilas, comme pour Jean Chrysostome et Jean Damascène, ni l'épiclese ni le récit de l'institution n'existent séparément : aujourd'hui, nous pourrions dire que dans le cadre anaphorique les deux éléments sont interdépendants. Si l'on fait abstraction du contexte polémique de quelques expressions arrachées à Cabasilas par les attaques des Latins contre l'épiclese consécratoire byzantine, on devra distinguer une conception équilibrée de l'anaphore et de l'interdépendance de ses parties constitutives : "La parole [de l'institution] n'agit pas à travers de façon automatique ni n'importe comment ; mais plusieurs conditions sont exigées, faute desquelles elle ne produira pas son effet" (*Explication* 29, 4 [*SC* 4bis, p. 183]) » (R. F. TAFT, « Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Eiclesis », *OstKSt* 45 (1996), p. 201-226, ici p. 217).

64. N. CABASILAS, *Explication* 30, 1-4 (*SC* 4bis, p. 190-193 ; *PG* 150, 433-434cd). En disant « Cela leur échappe, parce qu'ils ne formulent pas cette prière aussitôt après la parole [du Seigneur] », Cabasilas imagine que l'étendue des prières comprises entre les paroles de l'institution et la supplication en question empêche les prêtres latins de comprendre la portée épicletique de l'expression *Iube haec perferri*. En disant cela, il a en tête l'épiclese byzantine qui suit de très près les paroles de l'institution. Mais il y avait encore bien d'autres choses qui empêchaient les Latins de penser à l'épiclese !

ayant fait mention de l'autel supracéleste, ne demandent plus que les oblats y soient transportés ; mais, puisqu'ils y ont déjà été portés et reçus, ils demandent que nous soient envoyés en retour la grâce et le don du Saint-Esprit. « Prions, dit le diacre, pour les dons consacrés ». Pour qu'ils soient consacrés ? Nullement, car ils le sont déjà ; mais afin qu'ils deviennent sanctifiants pour nous : afin que Dieu, qui les a sanctifiés, nous sanctifie nous-mêmes par eux. Il est donc manifeste que mépriser la prière pour les oblats après les paroles du Sauveur, n'est point le fait de l'Église latine en général, mais seulement de quelques rares novateurs qui lui ont causé des dommages sur d'autres points encore : ce sont des gens qui n'ont d'autre passe-temps que « de dire ou d'écouter quelque chose de nouveau (Ac 17, 21) »⁶⁵.

Il est vraisemblable que, parmi ces derniers, Cabasilas comptait aussi Thomas d'Aquin. Avec ses arguments pressants, il n'accorde aucun repos à ses adversaires, et même s'il ne parvient pas à voir dans la demande *Iube haec perferri* la mention explicite de l'Esprit Saint, il réussit à démontrer aux Latins que leur canon possède lui aussi une *épiclèse*, et de surcroît une *épiclèse subséquente* qui concerne tant la sanctification des dons que de l'assemblée⁶⁶.

Après Cabasilas, ce fut Syméon de Thessalonique († 1429) qui entra en lice contre les Latins en écrivant, dans son ouvrage intitulé *Exposition sur le temple divin*, une « Réponse à ceux qui nous accusent de manière blasphématoire de croire que les dons divins sont rendus parfaits par la supplication »⁶⁷. À l'instar de Cabasilas, Syméon argumente en se situant sur le terrain de l'adversaire, c'est-à-dire affirmant l'existence d'une *épiclèse* consécatoire dans le canon romain. Mais tandis que Cabasilas l'avait reconnue dans le *Supplices*, il la voit pour sa part dans le *Quam oblationem*. Ainsi écrit-il dans son commentaire *Exposition sur le temple divin* :

65. N. CABASILAS, *Explication* 30, 16-17 (SC 4bis, p. 196-199 ; PG 150, 437-438ab). La formule : « Prions pour les dons consacrés » se réfère à la litanie diaconale qui, venant après la conclusion de l'anaphore, reprend en quelque mesure les *intercessions* et les prolonge. Voici le texte : « Pour les précieux dons offerts et consacrés, prions le Seigneur. Afin que notre Dieu, ami des hommes, qui a reçu ces offrandes sur son autel saint, céleste et spirituel, en agréable odeur spirituelle, nous envoie ici-bas en retour la grâce divine et le don de l'Esprit très saint, prions le Seigneur » (Jacques GOAR [édit.], *Euchologion sive Rituale Graecorum*, 2^e édition, Venise, 1730, p. 64).

66. On peut penser que si Cabasilas avait connu le texte par lequel Pierre Lombard subordonne l'efficacité des paroles de la consécration au *Supplices*, compris comme *épiclèse subséquente* (voir ci-dessus, p. 546-547), il aurait sauté de joie. En tout cas, il est intéressant de noter que si Cabasilas connaissait la théologie des Latins et savait les citer, plus tard au concile de Trente, le représentant de l'archevêque de Grenade – donc un Latin – montrera qu'il connaissait Cabasilas et le citera comme un auteur à l'orthodoxie sûre (voir ci-dessus, p. 483).

67. SYMÉON DE THESSALONIQUE, *Expositio de divino templo* 88 (PG 155, 733-734c).

Ceux ensuite qui s'opposent [à notre liturgie], seront confondus par leur propre liturgie. Car ils prient eux aussi pour que les dons présentés deviennent le corps et le sang du Christ, et ils bénissent les dons, et ils *soufflent* [allant] *au-delà de la divine tradition* (ἐμφυσῶσι παρὰ τὴν θεῖαν παράδοσιν), ne se contenant pas des seules paroles du Seigneur⁶⁸.

L'expression que nous avons traduite par « ils soufflent [allant] au-delà de la divine tradition » peut être comprise à la lumière de deux pratiques également attestées dans l'Église latine : ou bien en lien avec l'usage médiéval qui prescrivait aux célébrants de baiser les images de la majesté du Père et du Crucifié, respectivement à la *préface* et au *Te igitur*⁶⁹ ; ou bien en rapport avec l'usage, de la part de certains célébrants, de haleter en prononçant les paroles de la consécration⁷⁰.

Si donc nous considérons l'expression de Syméon en fonction de la compréhension immédiate que pouvaient en avoir les lecteurs occidentaux, nous dirions qu'ils l'entendaient dans le sens de « baiser » les images du missel, ou bien de « haleter ou souffler » durant les paroles de la consécration. Si nous la considérons au contraire du point de vue de Syméon, on peut imaginer que, se trouvant dans les deux cas face à une pratique peu connue de lui, il l'ait chargée d'un sens beaucoup plus fort. Comme le verbe ἐμφυσῶν signifie proprement « souffler, haleter » et désigne techniquement le fait de conférer l'Esprit Saint dans l'action liturgique – en dépendance de Jn 20, 22⁷¹ –, il est très vraisemblable que Syméon ait vu dans l'une ou dans l'autre « insufflation » une allusion précise à la descente de l'Esprit Saint.

Notre hypothèse se trouve accréditée par le fait que, tout en écrivant dans un contexte polémique, Syméon rapporte la pratique latine avec un propos particulièrement solennel. En effet, alors qu'il souligne la force du rite, l'expression « ils soufflent au-delà de la divine tradition » laisse transparaître toute son admiration. De plus, il faut garder présent à l'esprit

68. SYMÉON DE THESSALONIQUE, *Expositio de divino templo* 88 (PG 155, 739-740b). La préposition παρὰ (+ accusatif) peut être comprise au sens de « contrairement à la divine tradition (qui ne prescrit pas de « haleter ou souffler ») », ou bien – et c'est notre traduction – au sens de « au-delà de la divine tradition ». En effet, tandis que dans l'épiclese les Byzantins se contentent de prier, les Latins, non seulement prient et bénissent (comme le prescrit la tradition) mais aussi « halètent/soufflent », c'est-à-dire font plus que ce qui est requis. Cela dit, le sens général reste le même.

69. Sur cette pratique médiévale, voir C. GIRAUDO, *Preghiere eucaristiche*, p. 210.

70. Pour cet usage, voir ci-dessus, p. 468.

71. Le verbe présent en Jn 20, 22 : « [...] et en disant cela, il souffla (ἐνεφύσησεν) et leur dit : "Recevez l'Esprit Saint" », est le même que celui utilisé en Gn 2, 7 (LXX). Faisant allusion à Jn 20, 22, GRÉGOIRE DE NAZIANZE énumère parmi les noms scripturaires qui désignent l'Esprit Saint τὸ ἐμφύσημα [haleine, souffle] (*Discours* 31, 30 ; SC 250, p. 336-337).

que le contexte dans lequel Syméon défend sa propre liturgie est dominé, comme chez Cabasilas, par la considération de l'*épiclèse* pneumatologique comme élément normatif de l'action liturgique.

Il faut reconnaître que les positions restent aujourd'hui substantiellement les mêmes de part et d'autre. Cependant, du côté catholique, il ne faut pas oublier que la doctrine contenue dans les énoncés du magistère s'est toujours contentée de définir l'efficacité absolue des paroles de l'institution, sans apporter de précision supplémentaire qui exclurait l'importance et l'efficacité de l'*épiclèse*⁷². Dans le *Décret pour les Arméniens* (1439), on lit par exemple :

La forme de ce sacrement, ce sont les paroles du Sauveur par lesquelles il a institué ce sacrement. Car le prêtre effectue ce sacrement en parlant en la personne du Christ (*in persona Christi*). En effet par la vertu de ces paroles la substance du pain se change en corps et celle du vin en son sang [...] (*DS* 1321)⁷³.

Mais les théologiens allèrent plus loin et finirent par ajouter une négation que les conciles s'étaient empressés d'éviter. Pour nous faire une idée de la rigidité dont la partie catholique est aujourd'hui appelée à s'affranchir, il suffit d'ouvrir n'importe quel manuel de théologie scolastique d'il y a quelques années, pour découvrir que son auteur se fait un devoir de nier à l'*épiclèse* toute efficacité. Ainsi, par exemple, la thèse 34 qui figure dans le *Mysterium fidei* de Maurice de La Taille :

Le sacrifice s'accomplit (*perficitur*) par la seule consécration. En vue de la consécration, l'*épiclèse* ne jouit d'aucune efficacité ou nécessité (*nulla gaudet efficacia aut necessitate epiclesis*), bien qu'elle ait été instituée selon un sage dessein et détient une place appropriée⁷⁴.

72. A. SALMERÓN († 1585), théologien jésuite à Trente, écrivait : « Je ne cache-rai pas qu'au concile de Trente, alors que quelques théologiens demandaient que soit expliquée la forme par laquelle le Christ fit ce sacrement, après avoir entendu les raisons des uns et des autres, les Pères tinrent pour prudent de n'en définir aucune (*auditis hinc inde rationibus, nihil esse definiendum, prudenter Patres censuerunt*) » (*Commentarii in Evangelicam Historiam & in Acta Apostolorum*, Cologne, 1604, t. 9, traité 13, p. 88). Ce n'est que dans quelques documents pontificaux mineurs, rédigés à partir du XVIII^e siècle, que l'on rencontre une prise de position explicite contre l'*épiclèse*. Ainsi chez Clément XI (1716), Benoît XIII (1729), Pie VII (1822) et Pie X (1910). Il s'agit de lettres adressées à des évêques orientaux et dictées par le souci pastoral d'éviter que certains puissent attribuer une efficacité consécrationnelle aussi à l'*épiclèse*.

73. On peut en dire autant du concile de Trente qui, dans la définition concernant la permanence de la présence réelle, se contente de préciser qu'« immédiatement après la consécration, le véritable Corps et le véritable Sang de notre Seigneur se trouvent sous les espèces du pain et du vin [...] » (*DS* 1640 ; voir ci-dessus, p. 449-450).

74. M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, p. 432-453.

Pour être précis, notons que cet énoncé n'est en fait pas une thèse, mais plutôt un corollaire de thèse. Car, après la thèse qui professe l'efficacité absolue et exclusive des paroles de la consécration comprises comme « forme » du sacrement, intervient ce corollaire qui nie à l'épiclese toute valeur consécatoire.

Face à un tel énoncé, il faudrait demander à son auteur : « Si l'épiclese n'est pas nécessaire, en quoi consiste le sage dessein qui a conduit à l'insérer dans toutes les traditions anaphoriques ? ». Avec l'argumentation avancée, l'épiclese se voit en effet réduite à un rôle purement décoratif, n'étant plus aux yeux de l'auteur qu'une invocation purement cérémonielle⁷⁵. Il n'est pas exagéré de dire que tous les auteurs latins de manuels furent contraints – à leur corps défendant – d'en reconnaître l'existence. Personnellement, ils auraient été heureux, et leur effort de systématisation en aurait été considérablement facilité, s'ils avaient réussi avec une baguette magique à effacer l'épiclese de toutes les anaphores. Malheureusement, ils ne possédaient pas cet instrument. C'est pourquoi ils se sont ingéniés à en justifier d'une manière ou d'une autre la présence.

Si les manuels latins apparaissent monolithiques dans l'enseignement d'une doctrine fixe et rigide, la position orthodoxe n'est pas moins fixe et rigide elle aussi, surtout dans certaines Églises. Comment expliquer cela ? S'agit-il d'une conviction vraiment traditionnelle, ou bien d'un rejet de la position catholique ? Il est difficile de le dire. Je pencherais pour la seconde solution. En effet, les théologiens byzantins, en plus d'affirmer l'efficacité consécatoire de l'épiclese, se démènent souvent pour en souligner intentionnellement le caractère absolu, comme pour mieux opposer à la thèse intransigeante des catholiques – et des quelques orthodoxes qui historiquement l'ont suivie – une thèse orthodoxe plus ou moins intransigeante elle aussi⁷⁶.

75. Maurice DE LA TAILLE entend l'épiclese comme une « oralis nostra et caerimoniaria invocatio » qui déclare ce qui « de fait (pragmatice) » s'est produit dans la consécration (*Mysterium fidei*, p. 453).

76. L'Église russe du temps de Pierre Moghila († 1646) suivait la position catholique sur la suffisance des paroles du Seigneur. Pour des précisions supplémentaires, voir Th. SPÁČIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia*, Rome, PIO, 1929 ; M. JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, t. 3, Paris, Letouzey & Ané, 1930, p. 256-301 ; M. JUGIE, *De forma Eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis*, Rome, Officium Libri Catholici, 1943 ; A. WENGER, *Les divergences doctrinales entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes*, dans *Regards sur l'Orthodoxie (1054-1954)*, dans Cahiers de la NRT, Tournai-Paris, 1954, p. 82-88 ; M. ZHELTOV, « The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought », dans M. E. JOHNSON (ed.), *Issues in Eucharistic Praying in East and West. Essays in Liturgical and Theological Analysis*, Collegeville 2011, p. 263-306.

§ 2. POUR UNE SOLUTION « ORTHODOXE » DE LA CONTROVERSE
SUR L'ÉPICLÈSE : DEUX PROPOSITIONS COMPLÉMENTAIRES

- a) *La formule ambrosienne « superest ut perfectio fiat » comme clef explicative du rapport entre les paroles de la consécration et l'épiclese consécratoire*

En commentant la thèse communément soutenue chez les catholiques, Pierre Battifol († 1929) écrit :

Les paroles de l'institution sont pour nous, théologiens, la forme qui consacre : elles sont nécessaires et elles sont suffisantes pour opérer la conversion : c'est pourquoi, *en bonne logique, l'épiclese n'ajoute rien à leur vertu, ni ne saurait achever ce qui est déjà parfait*⁷⁷.

Devant la netteté du dernier propos, on peut se demander si la logique invoquée est une logique juste, ou plutôt une logique qui préside à l'étude des choses visibles et matérielles, sujettes à la mesure. C'est pourquoi nous préférons abandonner l'enseignement du physicien et nous mettre une fois encore à l'école du mystagogue.

Au troisième jour de sa mystagogie, quand il en vient à parler de l'onction chrismale, Ambroise affirme :

Après cela vient le sceau spirituel [...] car, après la fontaine, il reste encore à porter à sa plénitude [ce qui est déjà pleinement accompli] (*superest ut perfectio fiat*), quand à l'invocation de l'évêque l'Esprit Saint est répandu, l'Esprit de conseil et de force, l'Esprit de connaissance et de piété, l'Esprit de la sainte crainte, qui sont comme les sept vertus de l'Esprit⁷⁸.

Le raisonnement d'Ambroise se comprend eu égard à la dynamique sacramentelle, là où les données physiques n'ont plus cours. En effet, tandis que dans le domaine des réalités matérielles, c'est-à-dire mesurables en termes de quantité, de qualité, d'espace et de temps, rien ne peut s'ajouter à ce qui est déjà complet et achevé, de même qu'il serait absurde d'attendre que se réalise ce qui s'est déjà réalisé, en revanche, il en va autrement quand il s'agit des réalités sacramentelles.

Personne ne doute en effet de l'efficacité sanctifiante du baptême qui fait de nous, non des demi-chrétiens, mais des chrétiens parfaits : la foi enseigne que le baptême est tout et qu'à celui-ci il ne manque rien. Pourtant, après le baptême, *superest ut perfectio fiat* ; il reste encore à porter à sa perfection ce qui est déjà parfait, il reste à porter à sa plénitude cette

77. P. BATTIFOL, « *Nouvelles études documentaires sur la sainte eucharistie* », *RCIFr* 55 (1908), p. 524 (italiques rédactionnels).

78. AMBROISE DE MILAN, *De sacramentis* III, 2, 8, SC 25bis, p. 96-97.

grâce transformante qui a déjà pleinement transformé le catéchumène en néophyte.

Si le substantif *perfectio*, avec ses parallèles linguistiques, est devenu dans de nombreuses traditions ecclésiales une désignation de l'onction chrismale, le verbe grec *τελειοῦν* [porter à plénitude] – l'équivalent du latin *perficere* – figure dans l'*épiclese* sur les oblats de l'anaphore de saint Marc :

[...] envoie sur ces pains et sur ces coupes ton Esprit Saint,
pour qu'il les sanctifie et les porte à leur plénitude (ἵνα τελειώσῃ),
comme Dieu tout-puissant,
et fasse du pain le corps et de la coupe le sang de la nouvelle alliance
de notre Seigneur et Dieu et sauveur et grand roi Jésus-Christ [...] ⁷⁹.

C'est pourquoi, reprenant la formule ambrosienne *superest ut perfectio fiat*, nous pouvons l'appliquer à l'eucharistie. En effet, elle est en mesure de jeter une lumière nouvelle sur l'interaction dynamique entre les paroles de l'institution et la demande épicletique, quelle que soit la structure anaphorique.

Il est certain – comme du reste la *lex credendi*, c'est-à-dire la « foi crue », l'a toujours professé – que les paroles de l'institution opèrent efficacement la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang du Seigneur. Cependant, il est tout aussi certain que la *lex orandi*, c'est-à-dire la « foi priée », ne les a jamais fait intervenir de manière autonome. Tout en reconnaissant leur efficacité absolue en ce qui concerne la transformation des oblats, elle les a toujours accueillies de façon à laisser place à la voix insistante de l'Église qui, par la bouche de son ministre, demande au Père d'envoyer l'Esprit Saint pour qu'il transforme les oblats, c'est-à-dire porte mystiquement à sa plénitude la *transsubstantiation* / μεταβολή ⁸⁰.

79. Voir ci-dessus, p. 373, l. 221-225. Dans les anaphores syriaques la notion de *perfectio* est rendue par le verbe *gmr*. Notons l'expression « pour qu'il rende parfaits [ce pain et cette coupe] » dans les anaphores de Dioscore I, Cyrille, Jean Saba et Thomas l'Apôtre (voir *AS*, t. 1, p. 208-281, 344-345 ; t. 2, p. 96-97, 340-341). De plus, le groupe sémantique *gmr* / *τελειοῦν* / *perficere* revient habituellement dans ces différentes langues pour exprimer la consécration eucharistique.

80. L'orthodoxie byzantine, clairement méfiante à l'égard de la terminologie latine, préfère à *transsubstantiation* le terme μεταβολή [transformation, mutation, changement] qui revient sous la forme verbale dans l'*épiclese* de l'anaphore de saint Jean Chrysostome (μεταβάλλειν [transformer], voir ci-dessus, p. 328, l. 54, 56 ; p. 330). Même s'il est bien d'accoler les deux termes dans le dialogue œcuménique, il ne faut pas oublier que le terme *transsubstantiation*, malgré sa prononciation difficile, a le grand mérite de nous rappeler que la transformation de la « substance du pain/vin » en la « substance du corps/sang » n'est pas une fin en soi, mais qu'elle est ordonnée à notre transformation eschatologique de « substance de division » en « substance de l'Église » (pour l'intuition de Thomas Netter, voir ci-dessus, p. 321-322 ; 539, n. 37).

Si nous nous référons aux anaphores pourvues d'*épiclèse subséquente*, nous dirons que leur récit s'ouvre naturellement sur l'*épiclèse*. En effet, après que la *transsubstantiation* / μεταβολή s'est produite à travers la proclamation des paroles de l'institution, « il reste à porter à sa plénitude [ce qui est déjà pleinement accompli] (*superest ut perfectio fiat*) ». On pourrait dire, si l'on veut, que l'*épiclèse subséquente* intervient pour transformer le *pro vobis* des paroles du Seigneur (« Hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur ») en *nobis* ou *pro nobis* de la supplication ecclésiale, au sens où l'on rapporte dynamiquement la transformation déjà réalisée du corps sacramentel à l'édification du corps mystique⁸¹.

Si nous nous référons en revanche aux anaphores romaines qui comportent l'*épiclèse antécédente*, nous dirons que leur *épiclèse* s'ouvre naturellement sur le récit. En effet, la voix autorisée de l'Église, représentée de manière éminente par le prêtre, après avoir demandé l'intervention divine sur le pain et sur la coupe pour qu'ils deviennent le corps et le sang du Seigneur, procède immédiatement à la proclamation des paroles qui opèrent la *transsubstantiation* / μεταβολή. Ici encore, en nous gardant de vouloir qualifier ou quantifier la *transsubstantiation* / μεταβολή dans son rapport à l'*épiclèse antécédente*, nous dirons qu'après cette dernière « il reste à porter à sa plénitude (*superest ut perfectio fiat*) » ce pour quoi la puissance divine a déjà été engagée. En paraphrasant et en relisant l'*épiclèse Quam oblationem* de façon pneumatologique, comme le firent jadis les pré-scolastiques⁸², nous pouvons dire : « [...] envoie ton Esprit sur cette offrande pour qu'il la porte à sa plénitude, de sorte qu'elle devienne pour nous (*pro nobis*) le corps dont le Seigneur a dit, en le livrant la veille de sa passion : *quod pro vobis tradetur* ». Encore une fois : le *nobis* de l'*épiclèse* ne peut se dispenser de ce surcroît théologique qu'est le *pro vobis* des paroles de l'institution. Cette assertion est largement corroborée par la dynamique de l'*embolisme*⁸³.

81. La configuration en chiasme de l'*épiclèse* dans certaines anaphores confirme l'ordination mutuelle des deux corps du Christ, c'est-à-dire du corps sacramentel et du corps ecclésial.

82. Telle est, par exemple, la lecture qu'en fait FLORUS DE LYON, *Expositio Missae* 59, 1-2 (PL 119, 51bc) : « *Quam oblationem tu, etc.* jusqu'à *dilectissimi Filii tui Iesu Christi Domini nostri*. On prie Dieu tout-puissant pour que lui-même, par la force de l'Esprit qui descend [d'en haut], transforme en eucharistie vraie et parfaite l'oblation qui a été posée sur ses saints autels et qui a été recommandée par tant de prières, de façon à ce qu'elle soit agréée en tout, c'est-à-dire acceptée au nombre des dons accueillis par lui [...], et aussi pour que *dans la force agissante de ce même Esprit Saint*, elle soit rendue spirituelle ».

83. Voir ci-dessus, p. 213-218.

Dans l'un et l'autre cas, nous ne devons pas oublier non plus que dans l'anaphore – comme du reste dans tous les formulaires de prière – la supplication prévaut. C'est en effet à elle qu'est rapportée l'action de grâces, globalement comprise, ou surtout ce qui, dans le *récit de l'institution*, sommet de l'action de grâces, apparaît comme des paroles opérant ce qu'elles signifient. C'est à partir de l'épiclese que l'on comprend la fonction dynamique du *récit de l'institution*, et non l'inverse.

Si en revanche nous continuons à partir du *récit de l'institution* – plus encore, des paroles de l'institution réduites aux « paroles nécessaires et suffisantes » pour que la consécration se produise –, comme l'a fait toute la théologie latine du deuxième millénaire, nous continuerons à nous enfermer dans une vision chosifiante et réductrice de la présence réelle, en oubliant qu'elle est *pro nobis*⁸⁴. Et ce serait une faute, une faute grave.

b) *L'instant de la consécration comme « temps sacramentel »*

Parmi les thèses qui figurent dans les manuels de théologie scolastique, l'une affirme l'instantanéité de la transsubstantiation. Lisons-la dans la formulation même de Thomas d'Aquin :

Il faut donc dire que cette conversion s'accomplit par les paroles du Christ que le prêtre prononce ; ainsi *le dernier instant de l'émission des paroles est le premier instant où le corps du Christ existe dans le sacrement [...]* ; c'est alors en effet que s'achève la signification des paroles, qui est efficace dans la forme des sacrements. Il s'ensuit donc que cette conversion n'est pas progressive⁸⁵.

Saint Thomas est ici soucieux de mettre en garde contre la tentation de concevoir la transsubstantiation sur le modèle d'une éclipse où, à mesure qu'un corps céleste disparaît à nos yeux, un autre prend sa place. S'il en était ainsi pour la transformation eucharistique, ce remplacement progressif d'une substance par une autre comporterait inévitablement, même pour un moment très court, la co-présence des deux substances, avec par conséquent le risque de tomber dans la théorie de la consubstantiation. Or il n'en est pas ainsi pour la présence eucharistique. Celle-ci s'accomplit en effet en un instant, que Thomas d'Aquin, cohérent avec l'absolutisa-

84. Tel est le sens du postulat méthodologique énoncé ci-dessus, p. 32, puis développé p. 253-255. Il invite à réfléchir sur l'eucharistie en deux temps : d'abord à la lumière de la *ratio analoga*, qui considère l'eucharistie en parallèle avec les autres sacrements ; puis à la lumière de la *ratio propria*, qui en étudie la spécificité – ce qui veut dire ici la transsubstantiation – dans le cadre de la dynamique commune (voir en outre ci-dessus, p. 538, n. 35).

85. THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie* III^a, qu. 75, a. 7, ad 1 et 3.

tion exclusive de l'efficacité des paroles de l'institution, fait coïncider avec le dernier instant où elles sont proclamées.

Une réflexion sur l'instant de la transformation eucharistique, antérieure de plusieurs siècles à celle de Thomas d'Aquin, figure chez un auteur nestorien du VII^e siècle : Babaï le Grand († 628). Même si l'orthodoxie eucharistique de Babaï ne paraît pas totalement satisfaisante à tel ou tel théologien moderne, il est toutefois intéressant de relever ce que cet auteur écrit à propos de l'instant où advient la présence réelle. Dans son traité de christologie, Babaï affirme en effet :

De même qu'à l'invocation du prêtre, quand celui-ci dit dans la supplication sur les mystères de notre salut : « Que vienne la grâce de l'Esprit Saint et qu'elle demeure sur ce pain et sur cette coupe, et qu'elle les fasse corps et sang de notre Seigneur Jésus-Christ », *alors à la voix du prêtre, aussitôt, en un clin d'œil* [cf. 1 Cor 15, 52], nous croyons que le sacrement existe, et que la grâce de l'Esprit Saint demeure et porte à leur plénitude les mystères de notre salut, afin qu'ils soient le corps et le sang du Christ, un seul corps à travers une seule descente et la puissance purifiante et sanctifiante ; et un seul corps du Christ, non deux corps, bien qu'autre chose soit le pain selon la nature et autre chose le corps selon la nature et bien que les natures soient ici séparées l'une de l'autre ; toutefois à travers la puissance et l'intervention de la consécration il y a un seul corps et un seul pain ; de même, là aussi, faut-il que nous comprenions qu'à la voix de l'ange disant : « L'Esprit Saint viendra et la puissance du Très-Haut demeurera sur toi » [Lc 1, 35], *aussitôt, à sa voix, en un clin d'œil*, fut faite l'assomption [du corps] et avec l'assomption, l'union [de la divinité avec l'humanité]⁸⁶.

Par rapport à la théologie eucharistique devenue classique en Occident, il convient de rappeler que Babaï n'a pas encore le souci d'une réflexion proprement systématique. Mais en s'intéressant à l'union des deux natures dans la personne du Christ, il ne trouve rien de mieux que de mettre en parallèle l'instant de l'assomption de la nature humaine par la divinité et l'instant de la consécration. Les deux présences, par l'action de l'Esprit Saint, se produisent « aussitôt, en un clin d'œil » : la présence sacramentelle, à la voix du prêtre ; la présence du corps historique, à la voix de l'ange. Sans être une réflexion systématique sur l'*épiclese*, la théologie de Babaï anticipe en fait ce que sera la position de la théologie byzantine à partir du XIV^e siècle.

Comment concilier ces deux théories opposées, l'occidentale et l'orientale, sur l'instant où se produit la transsubstantiation ?

86. A. VASCHALDE (édit.), *Tractatus Mar Babaï de divinitate et de humanitate et de persona unitatis*, CSCO 61, Rome, 1915, p. 95 (syriaque), p. 87-88 (traduction latine). L'expression « aussitôt, en un clin d'œil », que Babaï utilise deux fois par analogie avec la transformation des corps au jour final (cf. 1 Cor 15, 52), désigne un temps qui ne peut être mesuré physiquement.

Par rapport à la catégorie de *temps*, il convient de faire une remarque analogue à celle faite par le concile de Trente par rapport à la catégorie de *lieu*, pour expliquer les deux modes de présence du Christ, assis à la droite du Père et néanmoins présent sur nos autels (voir *DS* 1636)⁸⁷. Au physicien qui, au nom de sa logique, serait tenté de s'insurger à l'idée de deux présences distinctes d'un même corps, la foi tridentine répond en disant que la catégorie de l'espace physique est inadéquate pour expliquer le mystère, puisqu'il ne s'agit pas dans ce cas de deux présences physiques, mais de deux modes d'une unique présence.

De manière analogue, si nous voulons comprendre comment l'efficacité absolue des paroles de la consécration s'accorde avec l'efficacité de l'épiclese consécatoire, et vice-versa, il faut reconnaître qu'il ne s'agit pas ici de deux transformations successives et distinctes dans le temps, mais de deux moments conjoints et ordonnés l'un à l'autre d'une unique transsubstantiation. Autrement dit, de même que la catégorie d'espace physique est inadéquate pour expliquer la présence du corps sacramentel, de même la catégorie de temps physique est inadéquate pour expliquer la production du corps sacramentel.

C'est pourquoi, par analogie avec Trente qui repousse l'alternative « ou tout entier au ciel ou tout entier sur l'autel », nous dirons : il n'y a aucune contradiction à affirmer que le mystère de la transsubstantiation s'accomplit tout entier au moment où les paroles de l'institution sont prononcées et tout entier au moment où l'épiclese est dite, du fait que le *temps sacramentel* n'est pas un temps physique, mais bien – pour le dire avec une expression d'inspiration aristotélicienne – un « temps μετὰ τὰ φυσικά », c'est-à-dire un temps qui échappe aux mesures du chronomètre. De plus, toujours par analogie avec Trente, nous dirons de ce temps sacramentel : même si nous ne pouvons l'exprimer avec des mots qu'à grand peine, pourtant, la raison illuminée par la foi nous permet de le reconnaître comme possible à Dieu, et nous devons fermement croire en la modalité opérative qui lui est propre (voir *DS* 1636)⁸⁸.

La théorie catholique se trompe donc par étroitesse excessive, quand elle veut fixer l'instant de la transsubstantiation *uniquement et exclusivement* dans les paroles de l'institution. Et la théorie orthodoxe se trompe

87. Voir ci-dessus, p. 447-448. « À ce sujet, Dom Vonier, en étroite dépendance de saint Thomas d'Aquin, a raison de dire que les lois de l'espace et du temps ne valent pas pour le monde sacramentel » : O. CASEL, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 169-170.

88. On pourrait appliquer aux recherches sur l'instant de la transsubstantiation l'avertissement *ne curiosius inquirant* que le *Catéchisme du Concile de Trente* adresse à ceux qui aiment trop enquêter sur le mode de la transsubstantiation (voir ci-dessus, p. 454-455).

par une étroitesse excessive inverse, quand elle fixe l'instant de la transformation eucharistique *uniquement et exclusivement* dans l'*épiclèse*⁸⁹, laquelle – si nous nous en tenons à la formulation de Cabasilas – applique aux oblats l'efficacité des paroles de l'institution considérée comme encore suspendue. Il faut reconnaître que les deux théories se trompent de la même façon, en tant qu'elles considèrent l'instant de la transsubstantiation à la manière d'un instant physique, et par conséquent mesurable.

§ 3. RÉCIT DE L'INSTITUTION ET ÉPICLÈSE :

LES DEUX CENTRES DYNAMIQUES DE LA PRIÈRE EUCHARISTIQUE

On dit souvent que le *récit de l'institution*, c'est-à-dire la consécration, est le cœur de la prière eucharistique⁹⁰. C'est absolument vrai. Mais aujourd'hui, à l'école de la *lex orandi*, nous devons ajouter : l'*épiclèse*, elle aussi – ou plus exactement la double *épiclèse* – est le cœur de la prière eucharistique. Mais à cet égard, il faut sans doute abandonner l'image du cœur, car deux cœurs présents et actifs dans un même organisme, est une idée qui rebute. C'est pourquoi nous préférons parler de deux centres dynamiques.

Le *récit de l'institution*, qui se prolonge dans l'*anamnèse* qui lui est inséparablement liée, et l'*épiclèse pour la transformation des oblats*, qui se prolonge dans l'*épiclèse pour la transformation de ceux qui communient*, laquelle s'élargit ensuite dans les différentes *intercessions*, constituent les *deux centres dynamiques* de la prière eucharistique. Le magistère authentique de la *lex orandi* nous invite à les reconnaître, l'un et l'autre, comme pourvus d'une efficacité consécrationnaire absolue. Appliquée aux paroles de la consécration et à l'*épiclèse* consécrationnaire, cette notion d'« efficacité consécrationnaire absolue » n'admet ni conflit ni exclusion. En nous inspirant donc de la formule ambrosienne *superest ut perfectio fiat*, disons qu'entre les paroles de la consécration et l'*épiclèse* consécrationnaire, il existe un rapport de *réciprocité perfective*, puisque les deux éléments sont chacun la *perfection* de l'autre.

Le fait que dans toutes les anaphores de la grande tradition, à la seule exception du canon romain, l'*épiclèse pour la transformation des oblats* suive le *récit de l'institution*⁹¹, ne doit pas être considéré avec le regard

89. C'est intentionnellement que nous ne parlons pas de « théologies », mais bien de « théories », car tant du côté catholique (voir ci-dessus, p. 552, n. 72) que – à plus forte raison – du côté orthodoxe, il n'y a jamais eu d'énoncé magistériel à ce sujet.

90. Voir ci-dessus, p. 20.

91. Pour la place propre à la « première *épiclèse* » alexandrine, voir ci-dessus, p. 377-378, 390.

myope de celui qui, eu égard à l'efficacité sacramentelle, craint un conflit de compétence entre le *récit de l'institution* et l'*épiclese*. Que la *lex orandi* le rassure ! Car à travers sa vision à la fois globale et précise, elle sait affirmer l'efficacité des paroles de l'institution opérant la transsubstantiation⁹², tout en faisant place à la demande pressante à Dieu le Père pour qu'il porte à sa plénitude la transsubstantiation par l'envoi de l'Esprit Saint ; et inversement, elle réussit à souligner toute l'importance de l'*épiclese* sur les oblates sans diminuer pour autant l'efficacité des paroles de l'institution.

Vers 1215, dans sa réponse à ceux qui discouraient sans fin sur le moment de la consécration, Jean le Teutonique traitait déjà de « petites » les préoccupations des théologiens du chronomètre. En se référant au *Supplices*, dont il voyait bien la double dimension d'*épiclese* pour la transformation des oblates et celle des communians, il écrivait dans sa Glose ordinaire au Décret de Gratien :

Iube [commande], c'est-à-dire *fais*. *Perferri* [que soit porté], c'est-à-dire *que soit transsubstantié*. Ou bien *perferri*, c'est-à-dire *que soit porté en haut*, c'est-à-dire que soit transporté sur ton saint autel ton corps, exalté au-dessus des chœurs des Anges. Il semble toutefois que cette prière soit inutile, puisqu'elle est prononcée après les paroles en vertu desquelles se produit le corps du Christ ; car une prière qui demande ce qui est déjà arrivé est inutile. Réponse : *Le texte écrit ne prête pas attention à de semblables petites regardant la conception du temps (scriptura non attendit huiusmodi angustias temporis)* ; mais le prêtre, ne pouvant prononcer plusieurs choses à la fois, parle comme si le temps restait immobile et comme s'il devait faire ce qui au début du discours n'était pas encore fait [...]. Ou bien comprends la demande par rapport au corps spirituel de l'Église, afin qu'en vertu de ce sacrement il soit associé à l'Église triomphante. C'est pourquoi dans la suite du canon on dit : *ut quotquot inde sumpserimus, caelesti gratia replemur*⁹³.

En plein accord avec la pensée de Jean le Teutonique, Jacques-Bénigne Bossuet († 1704) s'exprimera plus tard en ces termes :

Car l'esprit des liturgies, et en général de toutes les consécration, n'est pas de nous attacher à de certains moments précis, mais de nous faire considérer le total de l'action pour en entendre aussi l'effet entier [...]. C'est donc pour rendre la chose plus sensible que l'Église parle en chaque endroit [de l'action liturgique] comme la faisant, actuellement, et sans même trop considérer si elle est faite, ou si elle est peut-être encore à faire ; très contente que le tout se trouve dans le total

92. L'efficacité de ces paroles est confirmée par les témoignages les plus anciens de l'Église sub-apostolique (voir IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Smyrniotes* 7, 1 (SC 10, p. 160-161) ; JUSTIN, *Première Apologie* 66, 2 (SC 507, p. 306-307).

93. *Decretum Gratiani [...] una cum glossis*, Lugduni, 1584, p. 1952 (*De consecratione* 2, 72).

de l'action [...]. Mais c'est que l'Église ne se lasse point d'expliquer en plusieurs manières la grande chose qui vient d'être faite ; et priant Dieu de la faire encore, elle exprime qu'il la fait toujours en la conservant, et en empêchant par sa grâce qu'elle ne demeure sans effet⁹⁴.

À travers son langage hautement équilibré, la *lex orandi* nous rappelle donc que l'instant où se produit la consécration n'est pas celui de notre chronomètre, mais celui de Dieu, et qu'elle admet deux moments forts, à considérer l'un et l'autre comme absolus, comme s'ils étaient autonomes.

Pour confirmer l'importance théologique de l'*épiclese* et mieux la préciser par rapport au cas délicat que représente l'*épiclese antécédente* romaine, prêtons attention à la casuistique des rubriques qui accompagnait jusqu'il y a quelques années l'anaphore de l'Église de Rome.

Dans le texte *De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus* [Des défauts pouvant se produire pendant la célébration des Messes], qui figurait dans les missels antérieurs à la réforme liturgique⁹⁵, on imaginait le cas d'un prêtre qui serait pris soudain d'un grave malaise ou bien mourrait avant ou pendant la consécration. Pour chaque hypothèse, le canoniste-théologien – qui dans bien des cas n'est rien de moins que Thomas d'Aquin – donne la réponse adéquate. Passons en revue les situations possibles et considérons les réponses.

Premier cas : « Si le prêtre, avant la consécration, devient gravement malade, ou bien s'il est victime d'une syncope, ou bien s'il meurt, *on arrête la messe (praetermittitur Missa)* »⁹⁶.

Deuxième cas : « Si cela se produit seulement après la consécration du corps et avant la consécration du sang, ou bien après la consécration des deux, *que la messe soit achevée par un autre prêtre (Missa per alium sacerdotem expleatur)* à partir de là où le précédent s'est arrêté, et en cas de nécessité même par un prêtre qui n'est pas à jeun »⁹⁷. La règle

94. J.-B. BOSSUET, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe* 45, dans *Œuvres complètes* (édit. F. Lachat), Vivès, t. 17, Paris, 1864, p. 74-75.

95. Du missel de Pie V (1570) à celui de Jean XXIII (1962), les règles détaillées auxquelles nous faisons allusion sont restées pratiquement inchangées sous le titre « De defectibus in ministerio ipso occurrentibus ». La casuistique que nous allons reproduire est tirée d'un missel qui représente bien la transition de la liturgie préconciliaire à la liturgie rénovée : il s'agit du *Messale Romano Latino-Italiano per le domeniche e le feste*, Daverio, Milano 1965, p. XVIII-XIX, n. X, 33.

96. « Si le prêtre est surpris par la mort ou par une grave infirmité avant la consécration du corps et du sang du Seigneur, *il n'est pas nécessaire qu'un autre le supplée (non oportet ut per alium suppleatur)* » : THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, III^a, q. 83, a. 6 ad 1.

97. « Mais si cela arrive une fois que la consécration est commencée, par exemple après la consécration du corps mais avant celle du sang, ou encore après la double consé-

canonique mentionne ensuite la nécessité de faire aussi communier le prêtre qui a commencé la célébration, s'il est encore en vie et en mesure de communier.

Troisième cas : « Si le prêtre meurt après avoir prononcé à moitié la forme relative au corps (*semiprolata forma corporis*), comme la consécration ne s'est pas encore produite, il n'est pas nécessaire que la messe soit achevée par un autre (*quia non est facta consecratio, non est necesse ut missa per alium suppleatur*) »⁹⁸.

Quatrième cas : « S'il meurt après avoir prononcé à moitié la forme relative au sang (*semiprolata forma sanguinis*), qu'un autre prêtre poursuive la messe et répète sur le calice l'intégralité de la formule à partir de *Simili modo, postquam cenatum est* ; ou bien il peut prononcer la formule intégrale sur un autre calice préparé et prendre [au moment de la communion] l'hostie du premier prêtre et le sang consacré par lui, et ensuite [prendre] le calice qui est resté à moitié consacré ».

Renonçant à disserter sur le calice « à moitié consacré », sur la validité consécatoire duquel le même canoniste-rubriciste évite de s'engager, nous invitons le lecteur à réfléchir à un *Cinquième cas* qui pourrait également se produire. Énonçons-le sous forme de question : « Que ferait-on si le prêtre est pris d'un grave malaise ou meurt après avoir prononcé l'épiclese de transsubstantiation ? ».

On la lit, par exemple, dans la Deuxième prière eucharistique romaine :

C'est pourquoi nous te prions :
sanctifie ces dons par la rosée de ton Esprit,
afin qu'ils deviennent pour nous
*le corps et le sang de notre Seigneur Jésus-Christ*⁹⁹.

Quiconque est aujourd'hui tant soit peu sensible à la théologie du mystère eucharistique, telle qu'elle émerge de la *lex orandi*, saisit l'inadéquation totale de la réponse contenue dans les règles précédentes. En effet, à la question que nous venons de poser, le canoniste-rubriciste aurait répondu : « Puisque la consécration n'a pas encore eu lieu, qu'on arrête la messe ». À quoi le disciple de la *lex orandi* ne pourrait que répondre : « Mais comment donc ? Après que la puissance sanctificatrice de Dieu a été solennellement engagée pour la transsubstantiation, comment pourrait-on arrêter la célébration ? ». Tout en nous abstenant de faire inter-

cration, on doit achever par un autre la célébration de la messe (*debet missae celebritas per alium expleri*) » : THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, III^a, q. 83, a. 6 ad 1.

98. Thomas d'Aquin ne traite pas ce cas ni ceux qui suivent.

99. Voir ci-dessus, p. 401, l. 18-21.

venir la notion de « semi-consécration » ou de parler d'éléments « semi-consacrés », disons que, d'un point de vue théologique, l'*épiclese* de transsubstantiation n'engage pas moins que le *récit de l'institution*.

Peut-être ne serait-il pas mauvais que les rubriques reconsidèrent, d'une manière certainement plus sobre que par le passé, la casuistique relative aux *Defectus in celebratione Missae occurrentes*¹⁰⁰, prenant aussi en considération le cas de l'*épiclese antécédente* romaine. Ceci servirait – plus encore qu'à clarifier les cas évoqués, heureusement peu fréquents, et pour lesquels à la limite « supplet Ecclesia » – à réveiller une sensibilité théologique assoupie depuis longtemps et à attirer l'attention sur l'importance de l'*épiclese* de transsubstantiation.

Lorsqu'ils réfléchissent sur le sacrement de l'eucharistie, le théologien catholique comme le théologien orthodoxe doivent renoncer à raisonner selon le diktat des paramètres physiques qui imposent l'alternative « tout ici ou tout là » ou bien « tout avant ou tout après ». Ils doivent l'un et l'autre adhérer pleinement à un type de raisonnement supérieur, celui qui justement transcende, au nom de la dynamique sacramentelle, les données communes de l'espace et du temps. Telle est la conversion qui s'impose à l'*intellectus fidei* des Églises aussi bien catholiques qu'orthodoxes à l'aube du troisième millénaire.

L'étymologie même du terme nous aide à comprendre la modalité et l'urgence de cette conversion. Car tandis que dans le grec du Nouveau Testament, la conversion est présentée comme l'affaire du *voûς*, comme

100. Actuellement le législateur se contente de reprendre à la rubrique antérieure concernant le « De defectu vini » [voir *Messale Romano Latino-Italiano*, 1965, p. XVII-XVIII, n. IV] uniquement le cas d'un prêtre qui s'apercevrait qu'il y a de l'eau et non du vin dans le calice. Il devrait alors recommencer la consécration du calice (voir *Missale Romanum*, 2002³, *Institutio generalis*, n. 324, qui correspond au n. 286 du *Missale Romanum* de 1970¹). Tout en affirmant que les règles en vigueur doivent être suivies quand le cas se présente, nous croyons toutefois – à titre d'hypothèse de travail – qu'il serait mieux de tolérer la consécration déjà intervenue d'une seule des espèces, plutôt que de refaire une demi-consécration hors du contexte de la prière eucharistique. En tout cas il serait bon que le législateur insiste, plus encore qu'il ne l'a déjà fait (voir *Institutio generalis* n. 323 [2002], qui correspond au n. 285 de 1970) sur la nécessité de veiller scrupuleusement sur la préparation du vin, sur sa pureté et sur les signes propres à le faire reconnaître comme du vin. Par expérience, nous savons que l'on utilise souvent du vin tellement incolore qu'on peut le confondre avec de l'eau. Il s'agit de graves négligences, car on ne peut prendre ici de risques. D'ailleurs, pourquoi continuer d'exclure dans la pratique l'usage du vin rouge, dont l'emploi est attesté par une antique tradition qui nous conduit jusqu'à la célébration de la Pâque juive ? Avec les nettoyeurs disponibles aujourd'hui sur le marché, il n'est pas normal que ce soient les sacristines en charge du linge d'autel qui tranchent cette question au point de préférer des vins toujours plus clairs, quand la vérité du signe exige que la couleur du vin soit bien distincte de celle de l'eau. Sur le symbolisme du vin rouge, voir ci-dessus, p. 149-152 ; ci-dessous, p. 604, n. 43.

un mouvement qui fait « aller au-delà de la mentalité précédente » qui était mauvaise (μετάνοια/μετανοεῖν), dans l'hébreu de l'Ancien Testament, au contraire, elle renvoie plutôt, en évoquant le mouvement des pieds, au fait de se « tourner en arrière », « con-versant » et « in-versant » (*šwb/ʿšûbâ*) le sens de la marche précédemment engagée. L'attention croissante que, dans la formulation des nouvelles prières eucharistiques romaines, l'Église d'Occident prête de nouveau à l'*épiclèse* pneumatologique, montre qu'elle enfin est en train de marcher elle aussi dans la bonne direction.

V. LA RECONNAISSANCE DE L'« ORTHODOXIE » DE L'ANAPHORE DE ADDAÏ ET MARI : UNE OUVERTURE MÉTHODOLOGIQUE POUR DES HORIZONS NOUVEAUX

§ 1. UN DOCUMENT ROMAIN QUI S'EST FAIT REMARQUER

Quelques années se sont écoulées depuis que le « Conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des Chrétiens » a publié dans les pages de *Osservatore Romano* du 26 octobre 2001 un document typiquement œcuménique intitulé *Orientations pour l'admission à l'Eucharistie entre l'Église Chaldéenne et l'Église Assyrienne d'Orient*¹⁰¹. Malgré leurs dénominations différentes, les deux Églises mentionnées dans le titre se réclament d'une même origine : l'Église d'Orient. Lorsqu'une partie de cette Église, réticente à la transmission héréditaire du Patriarcat d'oncle à neveu qui s'était instaurée au milieu du XV^e siècle, rejoignit Rome en 1552, elle prit l'habitude de se désigner sous le nom d'Église Chaldéenne¹⁰² ;

101. Le document, qui porte la date d'approbation du 20 juillet 2001, a été publié en anglais et en italien dans *Osservatore Romano* du 26 octobre 2001, p. 7 (EV 20, n. 1407-1417). En commentant l'anaphore de Addaï et Mari nous avons déjà signalé l'importance de ce document (voir ci-dessus, p. 357, n. 10), sur lequel nous nous attardons maintenant à dessein. Sur le rôle que ce document romain est appelé à jouer dans les années à venir sur la théologie de l'eucharistie, voir C. GIRAUDO (ed.), *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*, Acts of the International Liturgy Congress – Rome 25-26 October 2011, *Orientalia Christiana Analecta* 295, Edizioni "Orientalia Christiana" & Valore Italiano / Lilamé 2013, 544 p., notamment : C. GIRAUDO, *L'anafora di Addai e Mari : banco di prova per la sistematica dell'eucaristia*, et *La genesi anaforica del racconto istituzionale alla luce dell'anafora di Addai e Mari : tra storia delle forme e liturgia comparata*, *ibid.* p. 209-234 et 425-454.

102. G. BELTRAMI, *La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione*, Rome, PIO, 1933, p. 1-15. À cette raison souvent mentionnée, il faut ajouter une raison politique vraisemblablement prioritaire, à savoir une quête de protection politique, que cette branche d'Église aurait envisagée auprès de la puissante Église de Rome.